2 - A história e o fardo da vida:
depois do genocídio, antes do pós-colonial

Elio Chaves Flores

> *Essa competição dá uma dimensão quase universal às reivindicações mais localizadas. Cada comício, cada ato de repressão ressoa na arena internacional. [...] Os povos colonizados se dão conta de que nenhum clã se desinteressa dos incidentes locais. Eles deixam de limitar-se aos seus horizontes regionais, impregnados que estão dessa atmosfera de abalo universal.*
>
> *Frantz Fanon*

Assim começa uma das narrativas de testemunho sobre o acontecimento histórico do século XX que fendeu a Velha Europa na sua própria tragédia continental, o genocídio judeu levado a cabo pelos nazistas:

> Morte e não sexo – este era o segredo que provocava sussurros entre os adultos e bem que gostaria de ouvir mais a respeito. A desculpa era que eu não conseguia pegar no sono, suplicava que me deixassem dormir no sofá da sala de visitas e, naturalmente, eu não adormecia, mantinha minha cabeça sob o cobertor e esperava captar algo das notícias aterradoras que eram o assunto à mesa. (KLUGER, 2005, p. 11).

Era o ano de 1938, Ruth Klüger tinha, então, oito anos de idade e morava na cidade de Viena, a expressão urbana da alta cultura européia, chão inverossímil das notícias aterradoras:

> Algumas falavam de desconhecidos, outras de parentes, mas sempre se tratava de judeus. Havia um, muito jovem ainda, vamos chamá-lo de Hans, um primo de minha mãe, eles o mantiveram preso em Buchenwald, mas só por algum tempo. Depois, voltou para casa, estava assustado, teve de jurar não contar nada e não contou nada, ou será que sua mãe foi a única pessoa a quem contou? As vozes à mesa, pouco claras, mas ainda audíveis, eram praticamente só de mulheres. Tinham-no torturado, como será isso, como dá para suportar? (KLUGER, 2005, p. 11).

Pela própria poética de testemunho, o leitor passa a saber que a autora tivera a oportunidade de, já adulta e profissional em teoria literária, entrevistar aquele primo judeu que sobreviveu antes dela — a narradora escaparia das câmaras de gás na primavera de 1945. Impressionada com a indiferença recíproca entre dois sobreviventes (ela e o primo), no tempo inóspito da memória e dos exílios mentais, Ruth Klüger atravessa a narrativa argumentando a respeito da complexidade da dimensão de gênero na guerra e na política e sobre a arbitrariedade do silêncio:

> Também tenho o que contar, quer dizer, tenho histórias a contar caso alguém pergunte, mas só poucos o fazem. As guerras pertencem aos homens, e assim também as lembranças de guerra. Ainda mais o fascismo, mesmo que se tenha sido contra ou a favor: puro assunto para homens. Além disso: mulheres não têm passado. Ou não têm que ter algum. É indelicado, quase indecente. (KLUGER, 2005, p. 13).

Esse testemunho ímpar, poética de gênero, que alude ao primeiro genocídio europeu racializado, praticado por europeus contra europeus — outras mortandades ocorreram por heresias —, propugna que o passado é masculino e que o direito à memória não seria necessariamente humano, posto que às mulheres não era reconhecida a categoria de seres perguntáveis. Trata-se, com efeito, de perceber historicamente os limites e as eficácias dos direitos humanos no momento mesmo da sua historicidade fundante, isto é, os eventos que se seguiram às traumáticas conseqüências, não da Segunda Guerra Mundial, mas exatamente daquilo que viria a ser chamado de as ruínas morais da Europa do humanismo, a mesma Europa do racismo e do imperialismo. O objetivo aqui seria, portanto, apresentar a crítica ao anacronismo de perscrutar a origem dos direitos humanos antes do genocídio racial e da revolução sexual, vale dizer, antes dos julgamentos de Nuremberg, das guerras de libertação da África e da Ásia e do patriarcado de classe ser deslocado da sua hegemonia cultural pela descolonização e pelo feminismo[1]

1 Parece haver muita confusão entre humanismo e direitos humanos, a tal ponto que alguns estudiosos, presos ao mito das origens e ao historicismo ocidental, chegam a buscar indícios de direitos humanos na tradição greco-romana, um claro etnocentrismo

Acrescentem-se a isso as representações econômicas e literárias da Teoria dos Três Mundos, amalgamada tanto nos nacionalismos quanto nos socialismos que, não sem razão, perceberam os direitos humanos como a agenda cultural do capitalismo avançado para as geografias das formações colonizadas e racializadas. Lembremo-nos desse refrão do Ocidente: os adultos que habitam o outro lado da "Cortina de Ferro", são comedores de crianças, odeiam a família e mataram deus. Grosso modo, podemos definir essa duração histórica entre 1945 e 2001, recortando-a em, pelo menos, três temporalidades quentes:

1) 1945-1975: dos julgamentos de Nuremberg aos processos de descolonização;

2)1976-1991: da formação dos Estados pós-coloniais na África aos nacionalismos pós-soviéticos na Europa do Leste;

3) 1992-2001: do colapso da materialidade dos Três Mundos aos limites da universalidade dos direitos humanos pelo imperativo da violência, da "violência imperial democrática".

O objetivo deste ensaio é construir um sentido de historicidade aos direitos humanos a partir de uma análise cuidadosa da primeira temporalidade que, a rigor, se condensa nos seguintes processos: os julgamentos de Nuremberg e a nomeação dos crimes de genocídio; a criação da UNESCO e a Declaração Universal dos Direitos Humanos; a refutação científica do racismo e das intolerâncias étnico-raciais; a teoria dos três mundos e a "descoberta" dos povos colonizados e racializados; os movimentos pelos direitos civis, direitos dos povos e protestos contra a Guerra do Vietnã; e, por último, na cronologia dos fatos, a crise do paradigma da educação humanista e da modernidade revolucionária; a transição do colonial para o pós-colonial e a profilaxia dos direitos humanos na distensão da Guerra Fria. Portanto, a questão principal a ser

jurídico. Parece que muitos teóricos dos direitos humanos, constrangidos com a tese de que "a violência é parteira da história", acabaram pensando "a história humana como um conto de fadas", desistoricizando, por completo, o fato de que a emergência dos direitos humanos é um fenômeno histórico contemporâneo, do século XX, podendo, inclusive, ser datado documentalmente: 1948. Simone Weil, no importante ensaio "Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão", escrito no ano de 1934, estava ciente dessa falha teórica: "Nossa cultura supostamente científica nos deu esse funesto hábito de generalizar, de extrapolar arbitrariamente, ao invés de estudar as condições de um fenômeno e os limites que elas implicam". (WEIL, 2001, p. 55-153).

demonstrada, a meu ver, é a história e o fardo da vida no processo de emulação dos direitos dos povos, especialmente dos direitos humanos.[2]

Parece que um axioma do direito mostra um pouco a realidade das coisas no ano de 1945: nomear o crime é apenas o primeiro passo para puni-lo, pois a própria história demonstra que não se pode jamais dizer que tal crime está extinto. Pois o crime com nome, Genocídio, foi inventado antes mesmo de sua punição, quando, por pressão de Raphael Lemkin, um jovem jurista judeu-polonês, conseguiu convencer o conselho editorial do jornal *Washington Post* a usar a palavra para caracterizar os atos nazistas que, entre abril de 1942 e abril de 1944, levaram ao crematório de Auschwitz-Birkenau quase dois milhões de judeus:

> É um erro, talvez, chamar essas mortes de *atrocidades*. Atrocidade é uma brutalidade injustificada. Mas o característico nessas chacinas é que elas foram sistemáticas e deliberadas. As câmaras de gás e crematórios não foram improvisações; foram instrumentos cientificamente projetados para o extermínio de todo um grupo étnico. (POWER, 2004, p. 70, 75).

O paroxismo, talvez um oximoro, como gosta de enfatizar a seara pós-moderna, era o fato de que o crime fora praticado por autoridades européias contra seus próprios cidadãos (judeus, ciganos, comunistas, socialistas, democratas) num ato político, científico e filosofado, portanto, racionalizado à luz dos avanços químicos, físicos e genéticos. Mas a carta de Nuremberg levou a julgamento crimes contra a humanidade, tal como os turcos haviam sido acusados de terem praticado as atrocidades contra

2 As duas idéias de Rawls sobre o direito dos povos são procedentes para os argumentos aqui desenvolvidos: "Uma é que os grandes males da história humana — a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, para não mencionar o genocídio e o assassinato em massa — decorrem da injustiça política, com suas crueldades e brutalidades. [...] A outra idéia principal, obviamente ligada à primeira, é a que, assim que as formas políticas sociais justas (ou, pelo menos, decentes) e instituições básicas justas (ou, pelo menos, decentes), esses grandes males acabarão por desaparecer. [...] Nesse contexto, dizer que a natureza humana é boa é dizer que os cidadãos que crescem sob instituições razoáveis e justas — instituições que satisfazem qualquer uma das concepções políticas liberais razoáveis de justiça — afirmarão essas instituições e atuarão para assegurar que o seu mundo social perdure". (RAWLS, 2001, p. 7-9).

os armênios nos anos de 1914 e 1915. No entanto, turcos e armênios seriam europeus na tradição dos humanistas liberais?

Embora Raphael Lemkin se consternasse com o drama dos armênios sobreviventes, ele não estava preocupado com um passado que não era o seu e insistiu, perante os promotores de Nuremberg, que os crimes nazistas jamais existiram antes e que, portanto, não podiam ser definidos com o vocabulário dos direitos nacionais e internacional. Eram crimes sem nome aqueles dos europeus arianos: venceu a tese lingüística. Durante a terceira acusação aos indiciados de Nuremberg, em outubro de 1945, os promotores declararam que os 24 réus "comandaram um deliberado e sistemático genocídio, ou seja, o extermínio de grupos raciais e nacionais, contra populações civis de certos territórios ocupados".

Em junho de 1946, outra sentença repete a expressão, quando o promotor se dirige ao réu Constantin Von Neurath: "Acusado, é de seu conhecimento que neste julgamento você e os demais réus estão sendo julgados, entre outras coisas, por genocídio".

Depois disso, a história foi acelerada: da palavra à declaração; da resolução à lei (1946-1948). A Convenção sobre Prevenção e Punição do Crime de Genocídio foi aprovada e apresentada para assinatura e ratificação ou acessão por resolução da Assembléia Geral das Nações Unidas, no dia 09 de dezembro de 1948, entrando formalmente em vigor no dia 12 de janeiro de 1951, com os países signatários exigidos. A declaração, com nove artigos, define que genocídio é um crime praticado em tempo de paz e de guerra perante o direito internacional que "as partes contratantes se comprometem a impedir e punir", tipificado como: matar membros de grupo nacional, étnico, racial ou religioso; causar grave dano físico ou mental aos membros do grupo; infligir destruição física no todo ou em parte; transferir forçosamente crianças de um grupo para outro. De forma que os atos imputáveis são: genocídio; conspiração para cometer genocídio; incitamento direto e público a que se cometa genocídio; tentativa de cometer genocídio e, finalmente, cumplicidade em genocídio.3 (POWER, 2004, p. 71-92).

Na mesma esteira da nomeação do crime novo, o genocídio, buscava-se, também, o antídoto cultural por excelência para "domesticar o ódio" de acusadores e acusados na nova ordem internacional dos povos: a

3 Ver também Piovesan, (2006, p. 119-149).

educação seria capaz de prevenir atos genocidas? Uma cultura histórica de tolerância seria capaz de gerar valores e éticas que apagassem a cultura do medo e da morte? Os sujeitos históricos (Estados, nações, comunidades), coletivos (europeus, africanos, americanos) e individuais (homem, mulher; branco; negro) se submeteriam à universalidade da lei internacional depois que conhecessem, materialmente, os atos de genocídio, uma destruição física e cultural de um determinado grupo étnico?

Ainda em 1945, o Ato Constitutivo de criação da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) sustentava a tese de que as guerras começam antes nas mentes dos homens e, por isso mesmo, as defesas da paz e a manutenção da tolerância deveriam também ser buscadas nas mentes humanas. Para isso a Organização propugnava a compreensão mútua das nações, "a livre circulação das idéias pela palavra e pela imagem", apoios vigorosos "à educação popular e à difusão da cultura" e, entre outros difusionismos, "métodos de educação para preparar as crianças do mundo inteiro para as responsabilidades do homem livre". Essas esperanças de um mundo novo ressoavam evidentemente, desde o início, como uma espécie de "supremacia e contradições do poder ocidental". (EVANGELISTA, 2003, p. 11-57).

A própria Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), de 10 de dezembro de 1948, no seu artigo 26, procura ratificar os procedimentos anteriores, universalizando uma educação específica, a educação laica e republicana processada em países que viveram plenamente a modernidade ocidental. Talvez seja imprescindível a sua referência:

> Toda pessoa tem direito à educação. A educação será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será generalizada; o acesso aos estudos superiores será igual para todos, em função dos méritos respectivos. (UNESCO, 2001, p. 284-295).

Os outros dois itens apostam que a educação pode desenvolver plenamente a personalidade humana, o fortalecimento aos direitos humanos e às liberdades fundamentais, admitindo que os pais tenham prioridade de direito na escolha da educação que será oferecida aos seus

filhos.4 Parece não haver dúvida na ênfase ao individualismo, no mérito socialmente adquirido e num tipo de educação para um modo de produção: o capitalismo avançado. Como se, extirpado o demônio da civilização, o fascismo genocida, a humanidade se libertaria alegremente de seu passado imediato. A sensação historicizante é o versículo para o crente demiurgo: fora do capitalismo, não há salvação! Patrimônio comum da humanidade? Talvez um refrigerante no cinema.5

Tais certezas estavam no otimismo dos vencedores, nas cartas e declarações de instituições que se legitimavam como as portadoras das tradições democráticas e que acabavam de inventar os direitos humanos. E as representações do presente teriam esse mesmo otimismo? Lembremos apenas das ironias daquele personagem orwelliano, Winston Smith, criado um ano depois da declaração, que, ao se dirigir para o Ministério da Verdade, seu local de trabalho, tinha compulsão para ler as letras elegantes que compunham os lemas dos poderes instituídos: “Guerra é paz. Liberdade é escravidão. Ignorância é força”. Como então atravessar paradoxos tão conspurcados? Certamente, um bom ato seria escrever e tentar situar-se na duração inconsútil do presente, do antes e do depois:

> Encostou-se ao espaldar. Descera sobre ele uma sensação de completo desespero. Para começar, não sabia com a menor certeza se o ano era mesmo 1984. Devia ser mais ou menos isso, pois estava convencido de que tinha trinta e nove anos, e acredita ter nascido em 1944 ou 45; naqueles dias, porém, não era nunca possível fixar uma data num ou dois anos. (ORWELL, 2004, p.10).

Seria possível uma prática de escritura e de leitura eficaz para humanos direitos diante da tirania de um papel em branco e de uma estridente música militar? Deve haver alguma dose de verdade nos escritos que dizem que as mínimas coisas começam como atos de pensamento:

> De repente ocorreu-lhe uma pergunta. Para quem estava escrevendo aquele diário? Para o futuro, os que não haviam nascido. Sua mente pairou um momento sobre a data

4 Todos os artigos da declaração, com importantes comentários e referências documentais, constam em UNESCO/MJ/SEDH/USP, (2001). Sobre o artigo 26, p. 284-95.

5 Sobre o patrimônio comum da humanidade, conceito formulado em 1967, ver: Santos (2006, p. 74-80).

> duvidosa que escrevera e de repente se chocou contra a palavra *duplipensar* em *Novilíngua*. Pela primeira vez percebeu de todo a magnitude do que empreendera. Como poderia se comunicar com o futuro? Era impossível, pela própria natureza. Ou o futuro seria parecido com o presente, caso em que não lhe daria ouvidos, ou seria diferente, e nesse caso a sua situação não teria sentido. (ORWELL, 2004, p.10).

Com efeito, as representações daquele "presente no futuro" não deixavam de estar enroscadas no progresso e na ruína, na ciência e nos escombros da barbárie e foram, no verão de 1950, ponderadas no brilhante livro de Hannah Arendt, *Origens do Totalitarismo*, confessadamente escrito com otimismo e desespero temerários. A difícil arqueologia de um texto, que começou a ser escrito no tempo vivido do nazismo, recebeu mais uma rasura logo após o término da grande guerra, e não cessou de receber outros palimpsestos nas décadas seguintes, demonstrando que a autora legou-nos a obra definitiva sobre "os três pilares do inferno", não aquele estético de Dante, "primazia da representação", mas esse da primeira metade do século XX cujo fogo ainda arde nas costas da humanidade inteira: "O anti-semitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) — um após o outro, um mais brutalmente que o outro — demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas".

A nossa filósofa escreve esse prefácio no mesmo contexto em que a Declaração Universal dos Direitos Humanos está em curso, isto é, inaugurando uma nova etapa histórica — 1948 tem a mesma equivalência moral que 1688, 1789, 1917 — e com as novas territorialidades movendo-se para a Guerra Fria. Essa história, a do Ocidente e do Espírito hegeliano, ela a apreendera magistralmente pela raiz:

> Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao

> esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos. (ARENDT, 1989. p. 11-13).

O que diriam outras vozes culturais na década de 1950? Homens que trabalharam por armistícios regionais na confrontação de dois mundos, israelenses e árabes, num mesmo lugar, a Palestina, estavam também pensando nesses dilemas contemporâneos. Situação como essa viveu o afro-americano Ralph Johnson Bunche, ganhador do Nobel da Paz em 1950, por sua atuação pela paz no Oriente Médio. Ralph Bunche, como é mais conhecido, ele mesmo um exilado racial nos Estados Unidos da América, acusa uma "longa e desagradável história ocidental de imperialismo", exige que se "acelere o fim do colonialismo, denuncia as "generalizadas violações dos direitos humanos" e compreende a "impaciência de muitos dos cerca de 200 milhões de colonos pela pronta realização de suas aspirações de emancipação". De fato, o discurso de Ralph Bunche, "Algumas reflexões sobre a paz em nosso tempo", considera as aspirações de um mundo que o Ocidente via como margens de seus desígnios, a África especialmente, e a Ásia, secundariamente. Uma educação para a paz e direitos humanos seria um realismo para povos e comunidades sem direitos políticos, margens de impérios que sobreviveram ao fascismo? Ele fala por esses povos e pelos seus ancestrais diaspóricos:

> A paz não é mera questão de os homens lutarem ou não lutarem entre si. A paz, para ter significado para os muitos que conheceram apenas o sofrimento tanto na guerra como na paz, tem de ser traduzida em pão e arroz, moradia, saúde, educação, bem como em liberdade e dignidade humanas – uma vida seguramente melhor. (BUNCHE, 2003, p. 17-29).

Creio que agora chegamos, com esse notável diplomata afro-americano, ao ponto nodal do percurso histórico que estamos trilhando: das representações e das filosofias às práxis políticas, econômicas e

culturais depois de 1945. Avancemos, pois, um pouco mais para frente nessa conjuntura dramática.

Evidentemente que uma educação universal para os direitos humanos deveria passar, obrigatoriamente, pelas relações entre os continentes com suas economias regionais e suas culturas modeladas etnicamente. Segundo Wallerstein (1985), havia uma poderosa armadilha no universalismo.[6] Não por acaso, um dos grandes debates, nas décadas de 1950 e 1960, foi a questão cultural pelo viés étnico-racial. Essa preocupação, abraçada pela UNESCO que, por sua vez, tentava responder, com pesquisas e projetos educacionais, à gigantesca tarefa de políticos, intelectuais e educadores progressistas no sentido de promover os princípios universalistas da declaração de 1948.[7] Com efeito, as reiteradas declarações, assinadas por eminentes cientistas de vários países, sustentavam que a raça era muito mais um mito social do que um fator biológico. A declaração de Paris, de 1950, com quinze pontos de argüição, sustentava uma máxima milenar de Confúcio: sendo a natureza dos homens idêntica, são eles separados pelos costumes. No penúltimo ponto aparece, afirmativa e categórica, a crença numa humanidade redimida:

> toda a história da humanidade prova que o instinto de cooperação não só é uma tendência natural do homem, mas também tem raízes mais profundas do que qualquer outra

6 "O universalismo foi oferecido ao mundo como uma dádiva do poderoso ao fraco. *Timeo Danaos et dona ferentes*. [temo os gregos, mesmo quando oferecem presentes, ironizou Virgílio, no Livro I, de *Eneida*]. A própria dádiva alimentou o racismo. Pois o donativo dava ao donatário duas escolhas: aceitava a dádiva, com isso se reconhecia que o donatário estava abaixo na hierarquia da sabedoria conquistada; recusada a dádiva, com isso se negava a si próprio as armas que poderiam reverter a situação real de poder desigual". (WALLERSTEIN, 1985, p. 73).

7 Parece ser desesperadora, embora brilhante, essa passagem de Hannah Arendt, no seu clássico ensaio de 1958, "A Crise na Educação", pensando fundamentalmente no caso dos Estados Unidos: "A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados. Quem quer que queira educar adultos na realidade pretende agir como guardião e impedi-los de atividade política. Como não se pode educar adultos, a palavra *educação* soa mal em política; o que há é um simulacro de educação, enquanto o objetivo real é a coerção sem o uso da força. Quem desejar seriamente criar uma nova ordem política mediante a educação, isto é, nem através de força e coação, nem através da persuasão, se verá obrigado à pavorosa conclusão platônica: o banimento de todas as pessoas mais velhas do Estado a ser fundado". (ARENDT, 1972, p. 225).

> tendência egocêntrica. Aliás, se assim não fosse, séculos e milênios seriam testemunhas desse desenvolvimento das comunidades humanas no sentido de uma integração e de uma organização sempre maiores? (UNESCO, 1972, p.282).

Nota-se que a assertiva evita, por decisão de uma memória coletiva, qualquer menção aos crimes sem nome e aos crimes com nome, um passado que ainda não passara é esquecido como anomalia. Os geneticistas e antropólogos, signatários de outra declaração de Paris, agora de 1951, com nove pontos, tecem considerações importantes para a educação universalista:

> É possível — mas de maneira nenhuma demonstrado — que certas categorias de aptidões inatas, de ordem intelectual ou afetiva, sejam mais freqüentes num grupo do que noutro; é certo, em todo o caso, que essas aptidões variam tanto, se não mais, no interior de um dado grupo do que de um grupo para outro. (UNESCO, 1972, p. 285-6).

Sucede, portanto, que o "indivíduo normal, qualquer que seja sua raça, é inatamente educável. A sua vida intelectual e moral é, portanto, em larga escala, condicionada pela sua formação e pelo seu meio físico e social". A questão visceral dessa passagem é que a normalidade humana é educável, o que permite suspeitar de que não se trata de toda a humanidade.

A declaração de Moscou, de 1964, sancionada por um maior número de signatários, com treze pontos, sensível às tensões colonialistas e às guerras de libertação nacional, aponta para os hibridismos genéticos e culturais. Para o argumento até aqui exposto, o ponto sete é o mais significativo:

> O passado da espécie humana, hoje difundido por toda a superfície da Terra, é rico em migrações, em expansões e em retrações culturais. Em conseqüência, uma adaptação geral aos meios mais variados prevalece no homem sobre as adaptações aos meios particulares. (UNESCO, 1972, p. 289).

Percebem-se as temáticas do colonialismo (terra, migração, expansão), mas inseridas numa neutralidade universalizante do problema. Também se aposta no hibridismo e se acusam a cultura e a geografia: "O

passado de toda a população, de toda a raça humana conta com múltiplas mestiçagens, que tendem a se intensificar. No homem, os obstáculos aos cruzamentos são tanto de natureza social e cultural quanto geográfica". (UNESCO, 1972, p. 289).[8] As declarações, por serem documentos oficiais, de sínteses e de consensos, não constituem textualidades radiográficas dos grandes dramas históricos da segunda metade do século XX. Entretanto, os vários estudos e ensaios sobre as questões étnico-raciais, entre 1949 e 1967, promovidos e estimulados pela UNESCO, tiveram o mérito de colocar de fato "o racismo diante da ciência". (EVANGELISTA, 2003, p. 143-202). Foram pelo menos três gerações (1870-1950) que, das teorias racialistas aos direitos humanos, viveriam sob o que Hannah Arendt chamou de "a nova chave da história". (ARENDT, 1989, 188-252).

Um dos ensaios que se tornaria clássico, foi o de Claude Lévi-Strauss, "Raça e História", no qual o autor faz uma contundente crítica ao etnocentrismo, à idéia de progresso e ao lugar da civilização ocidental na história da humanidade. Além disso, ele aponta para uma grande dificuldade etnográfica: o fenômeno da universalização da civilização ocidental. As análises e questões que Lévi-Strauss se colocava, entre o início da década de 1950 e o fim da década seguinte, parecem que ainda não cessaram de nos interessar:

> Primeiramente, a existência de uma civilização mundial é um fato provavelmente único na história ou cujos precedentes deveriam ser buscados numa pré-história longínqua, a respeito da qual quase nada sabemos. Em seguida, uma grande incerteza reina sobre a consistência do fenômeno em questão. É fato que, há um século e meio, a civilização ocidental tende, seja na totalidade, seja por alguns de seus elementos-chave como a industrialização, a se espalhar pelo mundo; e que, na medida em que as culturas procuram preservar algo de sua herança tradicional, essa tentativa se reduz geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que supostamente serão varridos pelas transformações profundas que se realizam. (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 231-270).

8 Todas as declarações constam do segundo volume da obra coletiva publicada sob o patrocínio da UNESCO, em 1960. Ver a tradução brasileira, UNESCO. *Raça e Ciência*. Vol. II. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 279-91.

Para o autor, a adesão ao modo de vida ocidental, ou a alguns de seus valores, "está longe de ser espontânea quanto os ocidentais gostariam de crer". Haveria, de fato, uma materialidade capitalista e imperialista muito além da propalada universalização de direitos e das intenções educativas: exércitos e soldados, postos comerciais, plantações, indústrias, missionários, mensagens, propaganda política e vantagens econômicas. Chegar-se-á, por isso, a uma ocidentalização integral do planeta? Essa era uma grande pergunta da década de 1960. Ela seria assim colocada por Lévi-Strauss (1970, p. 252-253):

> o movimento de fluxo já atinge seu termo e vai ser absorvido, estando o mundo ocidental prestes a sucumbir, como os monstros pré-históricos, a uma expansão física incompatível com os mecanismos internos que asseguram a sua existência? É levando em conta todas essas reservas que tentaremos avaliar o processo que se desenrola sob nossos olhos e de que somos, consciente ou inconscientemente, os agentes, os auxiliares ou as vítimas.

No mundo racializado e colonizado, especialmente naquelas culturas e sociedades que tiveram recusados, pelos ocidentais, seus níveis de "informação e significação", como diria Lévi-Strauss, e negada sua universalidade, não soaria estranho tentar discernir quem eram os agentes, os auxiliares e mesmo as vítimas desse processo em curso. A concepção dos direitos, na realidade da descolonização, era multiforme e era subsumida, ou ao nacionalismo cultural, ou ao socialismo libertário. A rigor, como disse Aijaz Ahmad, a "luta anticolonial era ela mesma, em outras palavras, um terreno fendido".(AHMAD, 2002, p. 15-51).

Por isso que não deixam de ser contundentes as reflexões de um moderado africano, Leopold Sedar Senghor, em julho de 1959, ao discorrer sobre "a vontade de ser nação" dos povos africanos e asiáticos, onde o Estado estaria para a Nação "assim como o empreiteiro está para o arquiteto". Para ele, as "duas tentações do estado são a assimilação e o imperialismo". Para o contexto africano, por exemplo, a humanização dos direitos vir, necessariamente, pela independência. Entretanto, não seria qualquer independência, mas uma independência federalista com o exercício das liberdades públicas: "Uma independência nominal é falsa. Pode satisfazer o orgulho nacional, mas não elimina a consciência da

alienação, a frustração, o complexo de inferioridade, porque não resolve os problemas concretos dos países subdesenvolvidos: habitação, vestuário, alimentação, saúde e educação das massas". Com efeito, Senghor fala de um espaço social, a África colonizada, mas não deixa de pensar, também, na universalidade pelas vias da educação. Evidentemente que ele fala dessa educação universal inspirado num "socialismo aberto" e na culturalidade negro-africana, como gostava de repetir. Pensava ele na qualidade do ensino:

> Quem diz qualidade diz a africanização da instrução, e isto significa educação. [...] Não é compreensível que nossos escolares continuem a ignorar a história, a geografia, a arte da África negra. Alguma coisa já foi feita nesse sentido; o esforço deve continuar. É um erro cultivar somente a razão dos jovens e abandonar sua imaginação criadora. A disputa pelo bacharelado é esterilizante na França; é homicida na África. É preciso fazer mais, devemos educar fora da escola, os que sabem e os que não sabem ler. [...] A educação, a formação cultural e profissional são formas de investimento humano, ainda que não sejam as únicas. Elas exigem, desde o início que o homem esteja bem nutrido. O que um homem come é mais importante do que a quantidade que come. Nossa população sofre menos de subalimentação do que de subnutrição. (SENGHOR, 1965, p. 72).

Vê-se, portanto, que Senghor, um socialista moderado, chega a uma concepção radical de educação: alimentar, cultural, social, política. Ao dialogar com Marx sobre a desumanização da vida levada a efeito pelo capital, Senghor impõe-nos a pergunta: quando os homens e mulheres "desaparecerem atrás das coisas", seria possível uma educação que consagre direitos universais, ainda mais precisamente direitos humanos? Parece não haver dúvida de que Senghor acredita na materialidade do Universal humano: "enraizado na terra e voltado para o céu", como seria a representação contida na bandeira nacional do Mali, um país da África ocidental. Uma representação africana que Senghor insere, de forma magistral, dentro de outra representação, não menos territorial e não menos universal, ao parafrasear o escritor russo, Dostoiésvski:

> Um povo que se recusa a comparecer ao encontro da história, que não se crê portador de uma mensagem única,

> esse povo terminou: está pronto para o museu. O negro-africano não acabou antes de ter começado a falar. Deixem-no falar: sobretudo, deixem-no agir. Deixem que ele traga, como um fermento, sua mensagem ao mundo, para ajudar a construir a Civilização Universal. (SENGHOR, 1965, p. 75).

Senghor não deixa de ser essa voz, dentre muitas outras, que busca a universalidade desmontando o "fato colonial", sugestivamente negligenciado nas grandes declarações universais da segunda metade do século XX, como um fato, além de econômico, também cultural.[9]

Mas esse fato colonial, uma espécie de Leviatã dos direitos humanos, aquele que tudo pode e causa medo, seria mais visceralmente analisado por Frantz Fanon, o psiquiatra que veio da periferia do Ocidente. A publicação, em novembro de 1961, do livro *Os Condenados da Terra*, alguns dias antes do autor vir a falecer de leucemia, significou uma radicalidade analítica que respondia pelas próprias ações políticas de quem o escreveu. Fanon (2005) parte do pressuposto de que o mundo colonial é um mundo compartimentado: é a ordem quem impõe o direito, quiçá o direito humano, e a educação, para a ordem, não deixa de ser uma violência consentida. Seria assim no mundo que coloniza — o Ocidente, seria assim no mundo colonizado — o Terceiro Mundo:

> Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino, religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai para filho, a honestidade exemplar de operários condecorados depois de cinqüenta anos de bons e leais

9 Para Said, (1995, P.14), "a cultura é uma espécie de teatro em que várias causas políticas e ideológicas se empenham mutuamente. Longe de ser um plácido reino de refinamento apolíneo, a cultura pode até ser um campo de batalha onde as causas se expõem à luz do dia e lutam entre si, deixando claro, por exemplo, que, dos estudantes americanos, franceses ou indianos ensinados a ler seus clássicos nacionais antes de lerem os outros, espera-se que amem e pertençam de maneira leal, e muitas vezes acrítica, às suas nações e tradições, enquanto denigrem e combatem as demais. Ora, o problema com essa idéia de cultura é que ela faz com que a pessoa não só venere sua cultura, mas também a veja como que divorciada, pois transcendente, do mundo cotidiano. Muitos humanistas de profissão são, em virtude disso, incapazes de estabelecer a conexão entre, de um lado, a longa e sórdida crueldade de práticas como a escravidão, a opressão racial e colonialista, o domínio imperial e, de outro, a poesia, a ficção e a filosofia da sociedade que adota tais práticas".

> serviços, o amor estimulado à harmonia e à sabedoria, essas formas estéticas do respeito à ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que alivia consideravelmente a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de desorientadores. (FANON, 2005, p. 54-55).

Outra situação seria a estruturante da "universalidade colonizada", a saber, as territorialidades submetidas: "Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e freqüentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranqüila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados". (FANON, 2005, p. 54-55).

Com efeito, este autor, não descansa enquanto não convencer o leitor, tão liberal e tão humano, como advertiria Jean-Paul Sartre, no seu prefácio ao livro, que eram os próprios agentes do colonialismo que rejeitavam o universalismo metropolitano, garantindo e universalizando a violência material e simbólica. Assim, para Fanon:

> A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é conseqüência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas, a cada vez que se aborda o problema colonial. (FANON, 2005, p. 56).

E que, talvez, os intelectuais, professores e missionários não deixavam de formar aquela outra classe, a dos auxiliares, também disposta

a educar, também portadora e exportadora de humanidade. Fanon explica-nos essa complexidade de forma dramática:

> Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da pessoa humana. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio receber as pancadas em seu lugar nem dividir o pão com ele. Para o colonizado, ser moralista é, muito concretamente, calar a arrogância do colono, quebrar a sua violência ostensiva, em uma palavra, expulsá-lo simplesmente da paisagem. (FANON, 2005, p. 61).[10]

Essa crítica do universal abstrato, uma dimensão muito comum postulada pelo intelectual colonialista, por exemplo, pode ser melhor avaliada quando confrontamos a radicalidade revolucionária de Frantz Fanon com a prática da não-violência professada por Martin Luther King, outro ativista que, de dentro do império, e à margem dele, lutou também por uma humanidade redimida ou pela obra do século, a cidade da liberdade.

No discurso proferido na igreja Riverside, na cidade de Nova York, em 04 de abril de 1967, sintomaticamente intitulado "Além do Vietnã", Luther King apelou para a consciência nacional e a compreensão da história, ao falar como cidadão do mundo e amante da América. Laureado com o prêmio Nobel da Paz, em 1964, o reverendo pacifista não abria mão da ação política e da práxis da palavra para condenar a guerra mais brutal da segunda metade do século XX:

> Devemos nos preparar para transformar palavras em ações, a partir da busca de todo método possível e produtivo de protesto. [...] Todo homem de convicções humanitárias deve escolher o protesto que melhor convém às suas crenças, mas todos devemos protestar. [...] Em 1957, um

10 Entre 1952 e 1961, Frantz Fanon publicaria uma série de artigos sobre o colonialismo, o racismo e a cultura, que seriam reunidos em livro postumamente, em 1964. Ver : **Pour La Révolution Africaine:** écrits politiques. Paris: Maspero, 1969, p. 9-45.

> perspicaz funcionário americano servindo no exterior disse que a nossa nação parecia estar do lado errado da revolução mundial. [...] Estou convencido de que, se tivermos que passar para o lado certo da revolução mundial, nós, como nação, devemos passar por uma radical revolução de valores; devemos iniciar sem demora a transição de uma sociedade materialista para outra humanista. Quando máquinas, computadores, lucros e direitos de propriedade são considerados mais importantes do que pessoas, os gigantes do racismo, do materialismo extremo e do militarismo se tornam invencíveis. [...] Essa prática de queimar os direitos humanos com napalm, de povoar os nossos lares de órfãos e viúvas, de enviar dos sombrios e sangrentos campos de batalha de volta para casa deficientes físicos e desequilibrados mentais não pode conciliar com a sabedoria, a justiça e o amor. Uma nação que ano após ano gasta mais dinheiro com a defesa militar do que com programas sociais caminha em direção à morte espiritual. (KING, 2006, p.117-132).

Homem de sábia prudência e serena moderação, Luther King passa a discorrer sobre a postura ofensiva que positivaria a justiça na feroz urgência do agora, isto é, de que o amanhã é hoje. Assim, o reverendo dá um testemunho ontológico sobre a década de 1960:

> Esta é uma época revolucionária. Por todo o planeta homens se revoltam contra antigos sistemas de exploração e opressão e, longe das feridas de um mundo debilitado, novos sistemas de justiça e igualdade estão nascendo. Os miseráveis da terra se levantam como nunca antes. Aqueles que viviam na escuridão viram uma luz grandiosa. Nós, o Ocidente, devemos apoiar essas revoluções. É triste perceber que ao conformismo, à complacência, a um medo mórbido do comunismo e à nossa propensão para nos ajustarmos à injustiça, as nações ocidentais que deram origem ao espírito revolucionário do mundo moderno tornaram-se agora o bastião anti-revolucionário. (KING, 2006, p.129-130).

Por fim, conclui Luther King, pelo chamado ao companheirismo universal, onde essa revolução, nacional e mundial, construiria um mundo novo acima das raças, classes e nações:

> Uma genuína revolução de valores significa, em última instância, que nossas fidelidades devem se tornar mais ecumênicas que sectárias. Toda nação deve agora desenvolver uma fidelidade suprema à humanidade como um todo, a fim de preservar o melhor de sua particularidade. (KING, 2006, p. 130).

Podemos cruzar essas considerações com as de Lévi-Strauss (1970, p. 268):

> [...] preservar-se, sem dúvida, de um particularismo cego que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, uma cultura ou uma sociedade; mas também jamais esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis no conjunto, e que uma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, porque ela seria uma humanidade ossificada.

Talvez seja por isso, por esse desespero de futuro, que a própria Hannah Arendt, ao dar a edição definitiva de seu livro, *Origens do Totalitarismo*, no ano de 1968, tenha-o concluído inspirada em Santo Agostinho: os começos do homem, os começos da história. Dessa forma, o começo, segundo a autora, "antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivale à liberdade do homem", logo aos nascimentos: "Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós" (ARENDT, 1989, p.251). Com efeito, pensar e escrever nos faustos horrores da década de 1960 não seria a mesma coisa que lembrá-los, especialmente para um intelectual à prova do tempo, como o marxista Eric Hobsbawm. Mas suas lembranças resgatam para o leitor contemporâneo dois nascimentos: o jovem e a mulher, os novos portadores dos direitos humanos e de uma tradição escolar, a tradição universitária. Hobsbawm assim coloca a situação, lembrando que é uma memória quem narra:

> Minha faixa etária não entendeu que as gerações ocidentais de estudantes na década de 1960 acreditavam, como antes havíamos acreditado, embora de maneira muito menos fácil de especificar como *política*, que viviam em uma era que tudo iria mudar por meio da revolução, porque à sua volta tudo já estava mudando. Nós, ou pelo menos os comunistas

> de meia-idade congenitamente pessimistas, como eu, que já trazíamos as cicatrizes das decepções da metade da vida, não poderíamos compartilhar o otimismo quase cósmico dos jovens [...] Naturalmente, nós todos fomos apanhados por essas grandes lutas globais. Na década de 1960 o Terceiro mundo trouxera de volta ao Primeiro a esperança da revolução. (HOBSBAUM, 2002, p. 282-287).

Com efeito, a memória narrativa de Hobsbawm passa a ser constantemente cortada pelo pendor analítico do historiador. Observa-se essa outra passagem que parece se vingar da memória:

> durante um momento no fim da década de 1960, os jovens, ou pelo menos os filhos das antigas classes médias e as novas massas que ascendiam ao status de classe média por meio da explosão da educação superior, sentiram-se como se estivessem vivendo a revolução, fosse por haver escapado coletivamente ao mundo do poder, dos pais ou do passado, fosse mediante a constante acumulação de uma excitação quase orgástica de ação política ou aparentemente política, fosse ainda por gestos que tornavam o lugar da ação. (HOBSBAUM, 2002, p. 282-287).

Se a revolução política foi estancada na economia política do capitalismo histórico, ao menos a revolução cultural, especialmente aquela de teor sexual e moral, foi se impondo como conquista de outra humanidade, a humanidade mulher, também jovem e disposta a enterrar o mito da cinderela, sempre rainha, com apenas um direito, o da fertilidade. Basta cotejar o que Hobsbawm irá demonstrar, como citarei depois, com o testemunho estilístico da escritora branca da África do Sul, Nadime Gordimer, que, por volta do início da década de 1950, se animou para ingressar na universidade:

> Não foi surpresa a oposição a essa idéia em casa, já que há tanto tempo todos aceitavam o fato de eu não ser do tipo estudioso, como costumava se dizer. Parecia um desperdício gastar dinheiro numa universidade aos vinte e dois anos (sem dúvida, eu deveria me casar logo, não?). Foi até sugerido que o real motivo pelo qual eu queria ir era para procurar homens (o que era bem diferente da honrada caça a um marido). Hoje esse motivo me parece tão válido

> quanto qualquer outro. Minha única preocupação fora do universo das idéias era com os homens, e eu deveria estar preparada para fazer valer meu direito tanto às idéias quanto a eles. (GORDIMER, 1992, p.35).

Menos de vinte anos depois, a situação parecia ser diferente dessa enfrentada por Nadine Gordimer. O padrão revolucionário, supostamente universalista e realmente sexista dos direitos humanos dos homens, ainda resistia, mas também é certo que o feminismo, como prática social e protesto político, tinha vindo para incorporar a outra metade da humanidade aos direitos humanos. Para entender melhor essa dimensão, é chegada a hora de retornar ao velho mestre Hobsbawm;

> O que realmente transformou o mundo foi a revolução *cultural* da década de 1960. O ano de 1968 pode ter sido menos um ponto decisivo na história do século XX do que o ano de 1965, que não teve qualquer significação política, mas foi o ano em que pela primeira vez a indústria francesa de roupas produziu mais calças femininas do que saias, e no qual o número de seminaristas católicos romanos começou a declinar visivelmente. (HOBSBAWM, 2002, p.290)..

Com efeito, seria a demonstração histórica de que castidade e fé não garantiam a nenhuma criatura vivente qualquer direito humano, menos ainda às mulheres.[11]

Não poderia deixar de demonstrar agora, mesmo como uma conclusão em processo, que a cidade da liberdade, como preconizava Luther King, sofreria novos e grandes desafios na década de 1970, mas também grandes avanços, especialmente com o fim do colonialismo territorial, cujo ano de 1975 marca uma rasura profunda na persistência da colonialidade das relações. Não por acaso, seria o mundo português e a linguagem portuguesa dos direitos dos povos que exemplificam os próprios limites da universalidade proclamada. A assertiva de Boaventura de Sousa Santos me parece válida tanto para Portugal quanto para o Brasil, na época histórica do pós-colonialismo, isto é, depois de 1975: "uma periferia com o direito à imaginação do centro". (SANTOS, p. 227-276).

---

11 Sobre sexismo e racismo, ver Immanuel Wallerstein. **O Capitalismo Histórico**. Op. cit., p. 86-90.

Destarte, não se pode terminar esse fio de história, sem a necessária dialógica de que os preceitos revolucionários das gerações que derrubaram o racismo territorial e a misoginia sexista, possam se realizar em nós como uma verdade desarmada, conforme frisou Luther King: "Ouso acreditar que as pessoas, em todas as partes, possam ter três refeições ao dia para os seus corpos; educação e cultura para as suas mentes; e dignidade, igualdade e liberdade para os seus espíritos". (KING, 2006, p. 92).

Referências

AHMAD, Aijaz. **Linhagens do Presente**: ensaios. São Paulo: Boitempo, 2002.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

BUNCHE, Ralph Johnson Bunche. Algumas reflexões sobre a paz em nosso tempo. Conferência pronunciada na Universidade de Oslo, 11 de dezembro de 1950. In: SADER, Emir; MATOS, Cláudia. (Orgs.). **Declarações de Paz em Tempos de Guerra**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2003.

EVANGELISTA, Ely Guimarães dos Santos. Sociedade e cultura: a UNESCO e a questão racial. In: ________. **A UNESCO e o Mundo da Cultura**. Brasília: Unesco; Goiânia: Editora UFG, 2003.

EVANGELISTA, Ely Guimarães dos Santos. **A UNESCO e o Mundo da Cultura**. Brasília: Unesco; Goiânia: Editora UFG, 2003.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

GORDIMER, Nadine. **O Gesto Essencial**: literatura, política e lugares. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HOBSBAWM, Eric. **Tempos Interessantes**: uma vida no século XX. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

KING, Martin Luther. Além do Vietnã. In: CARSON, Clayborne; SHEPARD, Kris. (Orgs.). **Um Apelo à Consciência**: os melhores discursos de Martin Luther King. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

KLUGER, Ruth. **Paisagens da Memória:** autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto. São Paulo: Editora 34, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: UNESCO. **Raça e ciência**. São Paulo: Perspectiva, 1970. p. 231-70. v.1.

ORWELL, George. **1984**. Tradução de Wilson Veloso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2006

POWER, Samantha. **Genocídio**: a retórica americana em questão. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SAID, Edward**. Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: **A Gramática do Tempo**. São Paulo: Cortez, 2006. p. 227-76.

SENGHOR, Leopold Sedar. A Vontade de ser Nação. Relatório feito ao Congresso Constitutivo do Partido da Federação Africana. Dacar, 1.° de julho de 1959. In: **Um Caminho para o Socialismo**. Rio de Janeiro: Record, 1965. pp. 17-34.

UNESCO/MJ/SEDH/USP. **Direitos Humanos no Cotidiano**. Brasília: Ministério da Justiça/Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 2001.

UNESCO. **Raça e Ciência.** Vol. II. São Paulo: Perspectiva, 1972.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Capitalismo Histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

WEIL, Simone. **Opressão e Liberdade**. Bauru: Edusc, 2001.